

他人を「理解」すること ——レヴィナスの理性論序説——

小手川 正二郎

論文要旨

「他人を理解する」とは、どのようなことか。自分の理解の枠組みに他人を切り縮めることなく、いかにして他人を理解することができるのか。フランスの哲学者レヴィナスが答えようとしたのは、このような問いであったと思われる。本論文は、レヴィナスの特異な理性概念に着目して、レヴィナスが主著『全体性と無限』（1961年）で「他人を理解すること」をどのような事態として捉えるに至ったかを考察・吟味することを目的とする。

まずレヴィナスの理性概念が孕む問題点を瞥見した後で、「理性」が一貫して他人との関係の担い手とみなされる理由を、『全体性と無限』に先行するテキストに遡って究明する。次に『全体性と無限』の読解を通じて、〈他人によって自我の理解が問い直されることから出発して他人を理解する可能性〉について考察する。最終的には、レヴィナスの理性論が、しばしばレヴィナスに帰される〈他者〉(l'Autre) 論ではなく、〈他人〉(Autrui) 論を基盤に据えていることを明らかにすることを試みる。

キーワード【フランス哲学、レヴィナス、理性論、他人、〈他者〉】

はじめに*

本論の目的は、フランスの哲学者レヴィナス (Emmanuel Levinas, 1906-1995) が、第一の主著『全体性と無限』（1961年）において、「自我が他人を理解すること」をどのように捉え直したのかを明らかにすることである。このような問題設定は、レヴィナスの読者を驚かせるかもしれない。そもそも「他人を理解すること」こそ、レヴィナスの主要な批判対象だとみなされてきたからだ。事実、『全体性と無限』において、レヴィナスは他人を「知ること」(connaître) が、一定の枠組みに他人を押し込め、他人から「その他性を取り去ること」(TI 34) に帰着すると主張している¹⁾。けれどもここから、他人を理解することは不可能であるとか、一切の理解とは無関係に他人に応答するべきといった主張をレヴィナスに帰するのは性急に過ぎる。こうした読解は、『全体性と無限』で再三強調されている、理論的知の重要性 (cf. TI 80-84; 182) や「理性主義」(rationalisme, cf. TI 220; 223; 238) への忠誠を理解困難にするだけでなく²⁾、「倫理」に関するレヴィナスの議論全体を不合理で独断的な教説にしてしまう³⁾。というのも、「倫理」をめぐるレヴィナスの根本主張は、他人との倫理的関係が「理

性の真の普遍性を根拠づける」(fonder la vraie universalité de la raison, TI 220) という点にあるからだ。こうした背景のもと、本論は、『全体性と無限』の理性論に着目して⁴⁾、レヴィナスによる「他人を理解すること」の肯定的な捉え直しの過程を論究することで、この捉え直しがいかなる事態に迫っているのかを明らかにすることを試みる。

1. 問題の所在

レヴィナスの「理性」概念の問題性は、以下の三つの観点から素描されうる。

(1) 発展史的観点

従来レヴィナスの理性概念が注目を浴びる場合、主たる検討対象は、『全体性と無限』以後の後期の著作群であった⁵⁾。例えば、論考「意識から覚醒へ。フッサールを起点として」(1974年)において打ち出された⁶⁾、現象学的理性(直観能力としての理性)が明証作用のうちで自己充足しないよう警戒する「覚醒」としての「理性」概念は、度々論究されてきた⁷⁾。けれども、この理性概念が『全体性と無限』の議論の延長線上で理解されない限り、あたかもレヴィナスが晩年になって突如、他人と係わる特殊な能力を「理性」と呼び、それを伝統的な理性概念とは「異なる合理性、あるいは、それより深い合理性」(DQ 168)に位置づけた印象を与えかねない。こうした印象が時として、レヴィナスの理性概念は哲学的伝統には属さないという解釈の温床となつていられると思われる。これに対して本論は、レヴィナスが比較的初期から一貫して理性概念を再考しようとしていた点に光をあて、彼がいかなる哲学的理由から理性を他人との倫理的関係の担い手とみなしたかを究明することで、レヴィナスの理性論の統一的な解釈を試みる⁸⁾。

(2) 『全体性と無限』の理性論

ここで問題となるのが、『全体性と無限』の理性論の整合性である。『全体性と無限』第三部でレヴィナスは、〈他人〉を迎え入れる能力として「理性」を捉え直し、〈他人〉とのこの「理性的」関係が日常的な意味での合理性を可能にすると主張する。この捉え直しは、いかにして正当化されるのか。われわれが問わねばならないのは、以下のようなレヴィナスの言明をどのように解釈するかということだ。

言語活動は、ある思惟のうちに新たなものを教え導き入れる。思惟のうちに新たなものを招き入れること、無限の観念〔を招き入れること〕は、理性の働きそのものである。絶対的に新しいものとは、〈他人〉である。理性的なものは、経験されるものに対立しない。絶対的な経験、いかなる資格でも先験的ではないものの経験とは、理性そのもの

なのだ⁹⁾。(TI 242)

ここでレヴィナスは、理性の働きを思惟のうちに「新たなもの」を招き入れること (introduction) とみなし、この新たなものの典型を〈他人〉(Autrui) としている。そして、新たなものの学び (招き入れ) をまさに経験的なものとして位置づけている。極めて突飛にも見えるこうした理性論を通じて、レヴィナスは理性のいかなる側面に光をあて、いかなる事態に迫っているのだろうか。

(3) 伝統的な理性論との対比

上述した理性論は、一見すると、伝統的な理性論に真っ向から対立しているように見える¹⁰⁾。実際、理性の (a) 対象、(b) 働き、(c) 主体性という三つの側面に焦点をあてるなら、伝統的な理性論において (a) 先験的对象、(b) 自発的な理解、(c) 普遍的と考えられていたところが¹¹⁾、レヴィナスにおいては (a) 経験的なもの、(b) 受動的な (他人の) 迎え入れ、(c) 唯一的と考えられている。こうした特異な位置ずらしに対しては、当然ながら次のような反論が予想される。

- (a) 理性が〈他人〉という経験的なものに係わるという主張は、感覚対象を受容する感性的ないし知的対象 (ないし神的对象) を直観する知性と理性を同一視し、推論能力として考えられてきた理性の独自性を全く無視するものではないのか。
- (b) 理性の働きが外的なものに動かされるがままになるという意味で、まったくもって受動的であるなら、どこに理性的判断の余地が残るだろうか。
- (c) 理性的主体を他の主体と置き換え不可能な「唯一的」主体とみなすことは、ある主体の判断の普遍化可能性を閉ざすことになるのではないか。他人に対する応答責任を唯一的主体に帰すレヴィナスの「倫理」は、結局のところ、他人へのよい応答は状況によって異なるという場当たりの議論に帰着するのではないか。

こうした反論に応答するためには、レヴィナスが伝統的な問題枠組みを無視しておらず、それを継承・吟味するなかで上述の位置ずらしに至っていることが解明されねばならない。

われわれは、まず『全体性と無限』に先行するテキストに遡って、レヴィナスが一貫して理性を他人との関係の担い手とみなした理由を究明する (第2節)。次に『全体性と無限』の読解を通じて、上記 (a) (b) (c) の反論に対してレヴィナスがいかなる仕方に応答するかを模索する (第3節)。最後に、レヴィナスの理性論が、しばしばレヴィナスに帰される〈他者〉(l'Autre) 論ではなく¹²⁾、〈他人〉(Autrui) 論を基盤に据えていることを明らかにしたい (結び)。

2. レヴィナスによる理性の捉え直し——『全体性と無限』前夜

レヴィナスが理性を他人との関係の担い手とみなしたのは、もともと、理性が他人によって暴力的な仕方では動かされるものではないという理由による。『全体性と無限』に先立つ論考「倫理と精神」(1952年)で¹³⁾、レヴィナスは理性と暴力との関係を分析しつつ、他人からの非暴力的な働きかけを受け取るものとして理性を捉え直している。

この論考でレヴィナスは、「暴力」という概念に関する一つの仮説から出発する。「われわれがいかなる点でも当の行為の協力者ではないままに、われわれが被る行為はすべて」、われわれに対して暴力的である (DL 20)。この仮説は、ある行為がその行為の主体以外にとっては、暴力的になりうるという可能性に由来する。自分がその行為をとまになるのではない、つまりその行為の「協力者」ではない場合、当の行為は自分に対する暴力となりうる。この仮説から、物理的であれ心理的であれあらゆる作用に適用しうるような、極めて広い意味での「暴力」概念が提起される。「ほとんどすべての因果性、例えば物の製作、欲求の充足、対象への欲望や対象の認識までもが、この意味では暴力的である」(DL 20)。極度に拡大された暴力概念を通じてレヴィナスが明らかにしようとしているのは、他人による非暴力的な働きかけをどのようにして自我は受け取ることができるのかということだ。

レヴィナスは、詩的な高揚や熱狂、愛などの情動も暴力に数え上げている。これらは、自我に衝撃を与え (choquer)、自我の自律や自由を喪失させるからだ。精神主義的な魂の相互交流といった次元においてではなく、具体的な次元で自我と他人の関係を考えるレヴィナスにとって、自我の自由を失わせるような「衝撃を受けずに」(DL 20)、他人に働きかけられること、つまり他人から (広義の)「因果的な」力を受け取る仕方が問題となる。このような働きかけを受け取るのは、「理性」(raison)だとレヴィナスは考える。「[...] 何も理性に衝撃を与えることはない。理性は自らが理解する (entendre) ものに協力する」(DL 20)。理解するものとのこの「協力」は、(ハシディズムやカバラによって喚起される) 神秘的な係わり (DL 19)、感情を高揚させ、「不合理なものを伴う」神秘的なものとの係わりから明確に区別される。このような区別を可能にするのが「言語活動」(langage)である。

言語活動は、命令を発するときでさえ、強いることなく働く。理性と言語活動は暴力の外部にある。精神的な次元とは、理性と言語活動なのである。そして道徳が真に暴力を排除するべきであるなら、理性、言語活動、道徳が深い絆によって繋がれていなければならない¹⁴⁾。(DL 21)

他人による発話は、たとえそれが命令であっても、自我が語られている事柄を理解するこ

とを前提としている。自我の自由を認めつつ自我に働きかけるという点で、言語活動は非暴力的なものである。このようにしてレヴィナスは、他人の発話を理解する理性を他人による非暴力的な働きかけの受け取り手とみなす¹⁵⁾。

ここで理性による他人の発話の「理解」とは、どのような理解を意味するのだろうか。その手掛かりは、ここでレヴィナスが日常的な「理解」（ないしハイデガーの存在「了解」）を意味する *comprendre* という語を避けて、元々は「聴く」ことを意味する *entendre* という語を用いて理性の働きを説明している点にある。先立つ論考「言葉の超越」（1949年）で¹⁶⁾、レヴィナスは視界のうちにある物に注意を向け直す「見ること」（*vision*）に対して、音を聴くことが予想しなかったものを受け取るという点で、既成の世界からの断絶をしるす契機であると主張している¹⁷⁾。このような対比を通じてレヴィナスは、「聴覚に対する視覚の優位」を逆転させようとしているのではなく、視覚をモデルにした理解、すなわち自我の理解の地平から出発して、潜在的には何らか知られているものをより明瞭にしていく「把握としての理解」（*compréhension*）とは異なる「理解¹⁸⁾」の可能性を探ろうとしている（以下、誤解を避けるために *compréhension* を「把握」と訳す）。「聴く」ということは、自分が何かを聴くという能動的な働きであると同時につねに外から来る音を受け取る（*recevoir*）という受動的な働きでもある。レヴィナスが理性の働きを聴くことに近づけるのは、理解するという働きも自我の一方的な「把握」であるのではなく、自我が理解するという能動的な働きであると同時に他人の発話を受け取るという受動的な働きでもあるということを示そうとしたからだと考えられる¹⁹⁾。このような能動性と受動性を孕んだ理性の働きは、『全体性と無限』で端的に他人を「迎え入れる」（*accueillir*）と表現されることになる²⁰⁾。

この「理解」の内実については後述するとして、さしあたって以上から、次のように考えられる。レヴィナスは初期から、他人を「理解する」理性を他人との非暴力的関係の担い手とみなしていたが、それは外的なものにただ動かされるがままになるという意味での端的な他律を排除するためである。ここで問題となる「理解」がもともとは発話内容の理解と一体となった他人の理解であったことが銘記されねばならない。このとき、「理性」とは、(1)外部からの圧力に左右されない、つまり暴力的な仕方では動かされることがない能力、(2)他人の発話を受け取ることから出発した「理解する」（*entendre*）能力を指すと考えられる。

3. 『全体性と無限』の理性論

このような背景を念頭におくなら、『全体性と無限』第三部の他人の「顔」（*visage*）をめぐる議論が決して他人の不可知論を導くものでないということは容易に想像されうる。確かにレヴィナスは、第三部を他人の「否定的な」特徴づけから始めている。「〔他人の〕顔は、内容となることを拒否することにおいて現前する。この意味で顔は理解されえない、つまり

包括されえない (Dans ce sens il ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé)」(TI 211, 引用者による強調)。ここでレヴィナスは、ある特定の意味で(「把握」という意味で)他人は理解されえないと述べているが、これは他人が原理的に理解不可能だと主張するためではなく、認識対象を類や属性のもとに「包括する」ような「把握」と「他人の理解」がいかに異なるかを明確にするためである。事実レヴィナスは、否定的な特徴づけを終えた後で、他人の現前が「否定的に記述されるのではなく」、対話(discours)の分析を通じて「把握よりもよい仕方で」(mieux que la compréhension)問題化されると述べている(TI 212)。

では他人との対話のうちに見出されるような、他人の現前の肯定的な特徴づけとはどのようなものか。われわれの問題系(理性の対象・働き・主体性)に沿って結論から述べるなら、次のような特徴づけになる。(a) 他人との対面は、他人がその「全面的な裸出性」(nudité totale, TI 217)において現われるがゆえに、「この上ない経験」(expérience par excellence, TI 213)である。(b) この経験は、自我のうちには含まれえない「新たなもの」を他人から「受け取る」という受動的な経験である²¹⁾。(c) 他人との対面は、他人への応答を強いる倫理的な経験であるがゆえに、自我をその唯一性に至らせる²²⁾。こうした特徴づけをそれだけで眺めるなら、突拍子のない独断的なものと映ることだろう。実際、「顔」をめぐる議論は、レヴィナスのいう「倫理」に対する多くの誤解や非難に晒されてきた。われわれは幾つかの誤解を正しながら、こうした特徴づけが、「他人の理解」のいかなる分析から導出されたのかを明らかにする。

(a) 「顔」の裸出性

レヴィナスのいう「顔」の「裸出性」は、往々にして、どんな対象よりも直接的に自我に与えられるものと考えられてきた。この読解は、レヴィナスの思想を、他人からあらゆる属性を剥ぎ取りつつ純粋な所与を目指す「根底的経験論」ないし、(あまりに直接的に与えられるがゆえに)それ自体は現れることがない〈他者〉に向かう「現れざるものの現象学」とみなす解釈の論拠をなしている²³⁾。けれども、こうした解釈は「顔」の裸出性と呼ばれるものの根本的な誤解に基づいている。

第一に、他人の「顔」は、他人が自我に現れる「仕方」(manière; façon)と定義されている²⁴⁾。それゆえ、顔の「裸出性」は、感性的ないし理性に与えられる対象の属性ではなく、あくまで他人が自我に係わる「仕方」を規定する一特性と解されねばならない。このことは、『全体性と無限』第三部冒頭で、他人との対面が「われわれがどんな経験にも無差別的に用いる」(TI 205)ような「見ること」(vision)と明確に区別されていることから明らかである。レヴィナスが、(フッサールのいう)対象との志向的係わりや(ハイデガーのいう)地平として既に与えられているものの明瞭化を含んだ広義の「見ること」から、他人との対面を区別するのは、後者が前者に比べてより直接的な所与に向かっているからではなく(「見

ること」の果てに対面という経験があるからではなく)、対面という経験が「見ること」とは端的に異なる構造をもつと考えたからだ²⁵⁾。この構造の相違は、すでに『全体性と無限』第一部で、対象の与えられ方の程度の差異(より直接的な所与)によってではなく、対象との係わりの方向性の相違によって説明されている。

顔の裸出性は、私が発見するがゆえに私に提供されるものではない。つまり私に発見されることで、他人の外から来る光に照らされて、私に、私の諸能力に、私の眼に、私の知覚に提供されてしまっているものではない。顔が私に向かってくるということ (le visage s'est tourné vers moi)、このことが顔の裸出性に他ならない。(TI 72, 引用者による強調)

他人との対面は自我から対象に向かう「見ること」ではなく、他人から自我に向けられた経験なのである。

ここで注意しなければならないのは、この他人から自我へという方向性が、他人の発話によって可能となり、この発話の意味を方向づけるものとして解釈されているということだ²⁶⁾。レヴィナス自身が、他人の顔は「何らかの体系〔言語体系や慣習〕に依拠することなく」、「それ自体で (καθ'αυτό) 意味を有する」(TI 72) と述べているため、しばしばレヴィナスのいう「他人との対面」は、実質的な対話に先行する他人との出会いとして、他人の発話内容から切り離されて考えられてきた。だからこそ、他人を迎え入れることと他人の発話内容の理解は、相互に独立したものとして解釈されてきたのだ。しかし、こうした解釈は、「他人の現前が他人の発話内容の理解を方向づける」というレヴィナスの根本主張を理解困難にする²⁷⁾。もしレヴィナスが、他人の現前は他人の発話内容の理解に事実上先行しているということだけを述べているなら、前者が後者を「方向づける」(ないし「条件づける」) などとどうして言えようか。そもそも、レヴィナスは『全体性と無限』で次のように明確に述べている。「意味する者である〈他人〉は、自己についてではなく、世界について語ることによって発話において自らを表明する。他人は世界を提示することで、つまり世界を主題化することで自らを表明するのだ」(TI 98)。「顔」という仕方での(他人から自我へという方向性における)他人の現前は、他人の発話と無関係な純粋な出会いを意味するのではなく、他人の発話(発話を範例とする他人の表現活動)の一契機として、ただし発話内容の理解を方向づける決定的な契機として、他人の発話を通じて自我にもたらされる。そして、この他人の現前に対する私の応答は、他人の発話の理解を通じて表明される²⁸⁾。少なくとも『全体性と無限』のレヴィナスは、このように考えていると思われる²⁹⁾。

他人の顔の裸出性が「それ自体で (καθ'αυτό) 意味を有し、われわれがそれに光を投げかける前に意味表示する (signifiant avant que nous ne projetions la lumière sur elle [nudité])」(TI

72) ことと特徴づけられるのは、他人が自体的に存在するものとして与えられるからではなく、自我の方から一方的な仕方理解するのに先立って（「われわれがそれに光を投げかける前に」）、他人がそれ自身で発話の意味を自我に与える、つまりいかなる仕方でもこの発話が理解されるべきかを方向づけているからだ。それゆえ、他人との対面とは、一切の内容を欠いた他人の純粋な現前を直観的に把握することなのではなく、他人の現前をそれが方向づけている発話の意味と共に受け取ることなのだ。他人の発話を、その意味を方向づける他人の現前から理解する能力、発話に対する他人の現前のある種の「理由づけ」の連関を受け取る能力を「理性」と呼ぶことは、伝統的な理性論と対立するものではない。むしろそれは、全体を一挙に捉える（「物の徴表を同位的に秩序づける *coordinieren*」）知性に対置される、一方を他方に理由づける（「物の徴表を従属的に秩序づける *subordinieren*」）理性の固有性を他人との係わりという具体的場面において捉え直す試みだと言えよう³⁰⁾。

(b) 他人を「理解」すること

では、上述した「他人から自我に方向づけられた意味」の理解とは、どのような事態を指すのだろうか。そして、この「理解」はいかなる点で、自我による一方的な「把握」から区別されるのだろうか。この区別の本質は、〈他人〉の現前から（à partir de）発話内容が「理解」される場合と、自我の理解の枠組みから他人の発話が理解される場合（「把握」）の区別にある³¹⁾。

一方で、他人の発話を理解するとき、他人の属性（国籍・性別・社会的立場等）の方から理解したり、任意の他人によって発せられたものとして第三者的な立場から理解するときがある。例えば、あるフランス人の学生が「鯨を食べることは非道徳的だ」と述べた場合、私は彼が語ったことを彼の属する文化や、日常伺える彼の性格から理解することができる。この場合、私は彼の発言を自分が理解しうることから理解している。「彼はフランス人の学生で、西洋文化の中で育ってきたから、そのように考えるのだ」というわけだ。その際、「学生」や「フランス人」といった類に属する一個体として、他人はその発言と共に、理解可能な対象という形で私に与えられている。レヴィナスが「他人を知ること」を批判するとき問題にしていたのは、他人を「与えられたもの」として、自我の理解の枠組みから一方的に「把握」するこのような理解だったと考えられる。

他方、同じ発言が任意の他人の発言としてではなく、特定の他人それ自身（「顔」という仕方で現れる他人）から発せられた表現として理解される場合がある。他人が私に向けて「鯨を食べることは非道徳的だ」と述べた場合、私の理解の枠組みでは不合理にしか思えなかったとしても、いかなる属性にも縮減しえないこの他人が、つまり私とはまさしく異なる者が私に語っているという事実ゆえに、私の知らなかったものを何らか含んだ言明として受け取られうる。このとき、他人は他人の発話内容と共に私の意のままに解釈されうる対象として

与えられているのではなく、逆に私に何らか「新たなもの」を^{与える者}、言い換えれば、これまで理解してきたのとは異なる仕方では他人の発話内容を理解するよう私に求める者である。たとえ私が他人とは正反対の意見（「鯨を食べることは非道徳的ではない」）をもっていたり、当の話題に関して自らの意見をもっていなかったとしても、私に対する他人の現前から発話内容を受け取るや否や、私は他人から何らか自分が理解しえない「新たなもの」、（「食べること」や「鯨」、「非道徳的」といった事柄に関する）私の理解の枠組みを問い直すものを「招き入れている」ことになる。レヴィナスが「思惟のうちに新たなものを招き入れること」と呼んだ理性の働きは、このような自我の理解の問い直しを受け取ることには他ならない。

この「招き入れ」は、私が自分の意志に反して、あるいは盲目的な仕方では、他人に同意するといった端的な他律に帰着するものではない。初期から一貫してレヴィナスが述べていたように³²⁾、外的な対象に突き動かされるがままになるという意味での「他律」に陥らない点に「倫理的関係および言語活動の理性的性格（*caractère raisonnable*）が存する」（TI 222）。他人の「理解」は、私が理解しえないものを他人から受け取ることにとどまらず、そこから自らの意志でなされる他人の発話内容のよりよい理解を伴わねばならない³³⁾。このような理解の刷新を通じてのみ、他人の発話内容を他人の現前から「理解」していることが証示されるからだ（もし、私がたんに違和感をもつだけで、他人の発話内容の理解に進まないなら、私は他人から新たなものを「受け取った」と言うこともできない）。この意味で、レヴィナスにおいて、他人それ自身を「迎え入れる」ことは、自らの理解の問い直しから出発して他人の発話内容をよりよく理解することから切り離せないのだ。レヴィナスが他人を「迎え入れること」を端的な受動性としてではなく、「能動性と受動性の同時性」（TI 89）として捉えたのもこうした事態を表現しようとしたからだと考えられる。

(c) 自我の理解の問い直しは、なぜ「倫理的」なのか

しかし、なぜ自我の理解の問い直しは「倫理的」といわれるのだろうか。レヴィナスはこの問い直しを、些か人を驚かせる仕方では「殺人」の可能性に結びつけている（TI 216）。レヴィナスによれば、他人の顔だけがそれを殺したいという誘惑を惹起する一方で、私に殺人を犯さないよう命じる（「汝殺すなかれ」*« tu ne commettras pas de meurtre »*, TI 217）。なぜ他人との対面において、「殺人」が問題とならなければならないのか³⁴⁾。殺人の可能性は、他人との対面における自我の態度決定を「差し控える」（*suspendre*）ことの不可能性と結びつけられている³⁵⁾。もし私が新聞で「鯨を食べることは非道徳的だ」という文章を読むなら、私はこうした主張に対する自らの態度を「差し控える」ことができる（例えば、「こんな風に考える人もいるのだ」と言って）。これに対して、もし他人が私に向けてこの発言をなすなら、私は他人に応答するよう強いられ、もはや自分の態度を差し控えることができなくなる。というのも、この時、私の沈黙さえも私が望む望まないにかかわらず、他人に対する私の態度

となってしまうからだ。他人に応答しないために私に残された唯一の選択肢は、他人を全面的に無視すること、他人の発言が私にもたらした痕跡をすべて消し去ること、簡潔に言えば、私に現前した他人を「殺す」ことである。「他人とは、私が殺したいと欲しうる唯一の存在である」(TI 216) というレヴィナスの文章は、この意味で理解されねばならない。このようにして他人との対面は、自我の理解があくまで内面的なものにとどまる(差し控えられる)ことを許さず、理性的な主体をこの他人に直面している「この私」という唯一性のもと、避け難い仕方でも実在化させるのだ³⁶⁾。

それゆえ、レヴィナスのいう唯一的な主体とは、自らの判断の正当化可能性を問われえない内面的な主体ではなく、他人との関係の只中でつねに自我の態度の正当化を問われる(レヴィナスの表現を用いれば「弁明」(apologie, cf. TI 123; 242)を求められる)存在なのだ。レヴィナスはこうした正当化を、立場を変更すれば万人が理解しうるといった普遍化可能性から考えない。というのも問題となっているのはつねに、特定の他人による特定の「私」の理解の問い直しであり、他人と「私」の立場が取替え不可能であり、三人称的観点からの理解(「把握」)に帰着しない限りで、この問い直しが成立しうると考えられるからだ。レヴィナスがこの問い直しを「絶対的な経験、いかなる資格でも先験的ではないものの経験」と呼んだのは、それが特定の他人と特定の「私」の対話という事実から発する「私」の理性の刷新可能性を意味するからだ。こうした洞察が、いかにして「私」の理解の客観化可能性を擁護しうるかについては、別の形で論じなくてはならない³⁷⁾。

結び——レヴィナスの〈他人〉論と理性論

以上の考察からも明らかなように、レヴィナスの理性論は、自我と他人の実質的対話のうちで他人から新たなものを教わるという経験を基盤に据えている。ここから引き出される帰結は、「絶対的に新しいものとは〈他人〉である」(TI 242)、つまり自我に語りかける他人であるというものであった(本論第1節(2))。こうした帰結に対しては、レヴィナスは自我の知りえなかったもの(〈他者 l'Autre〉)を受け取るという経験を不当に他人(autrui)との関係に、しかも「対話」という関係に限定しているといった批判がなされてきた³⁸⁾。というのも、われわれが「新たなもの」を学ぶのは、必ずしも他人との対話を通じてではないように思われるからだ。こうした批判に関しては、次の点に留意すべきだと筆者は考える。

もし人が、レヴィナスの分析対象を「自我の知りえなかったもの」すなわち〈他者〉(自我にとって他であるもの全般)とみなし、レヴィナスがこれに達する一通路として「他人との関係」を提示しているとするなら(そして、この意味でレヴィナスの思想に「他者論」を帰すなら)、そうした読解はレヴィナス哲学の方向性を見誤っていると思われる。レヴィナスは〈他者〉に達するために、他人が媒介となるという考えを根本的に批判している(cf.

TI 77)。彼は、他人との具体的な関係（対話や愛）の分析を行うなかで、多様な仕方で体験される他人の他性（〈他者〉）という問題系に至っており、他人との関係なくして〈他者〉は問題となりえないと考えている³⁹⁾。レヴィナスが「絶対的に新しいもの」と述べるとき、そこで問題となっているのは、自我と際限なく異なり、自我とまったく関係をもたないものでは断じてなく⁴⁰⁾、自我の理解を問い直し、自我にそれまでとは異なる理解の仕方を促す者である。他人から自我への発話が自我の問い直しの「範例」となるのは、それが無際限な解釈可能性を引き起こすからではなく、むしろ何らか「一義的な意味」(sens univoque, TI 200)に向けて「理解」するよう自我に促すからだ。他人によって一義的な意味への方向性⁴¹⁾が示されているからこそ、自我は自らの理解の問い直しを経たうえで、他人の発話のよりよい理解に向かうことができる。そしてこのような理解を通じてのみ、他人の発話を任意の他人の発話としてではなく、まさにこの他人の表現として理解することができる。つまり、自我の理解を問い直し、自我が自らの理解の枠組みを越えてなお「理性的」であろうとすることを可能にするのは、無際限な解釈を許容する「新しいもの」一般（他人と切り離されるような〈他者〉）ではなく、対話を通じて「一義的な意味」へと理解を方向づける特定の他人の表現なのである。

このようにして拓かれる新たな「他人の理解」は、ある時点で「他人のことが完全にわかった」といった形で完了されるようなものではない。もしそうだとしたら、それは自我の理解の枠組みを拡張したうえで、その枠組みの延長線上で他人を捉え切る「把握としての理解」でしかないことになってしまうだろう。自我の理解の枠組みを越えて、自我とは根底的に異なる〈他人〉に向かうような「理解」は、自我の理解のあり方および自我のあり方それ自体の絶えざる問い直し・絶えざる刷新の試みとしてのみ成立しうる。確かに日常生活においては、ある一人の他人だけに向かい続けることはできないし、自分の理解の問い直しもどこかで一区切りをつけざるをえない。しかし、われわれが他人から何らか新たなものを教えられ、自分のこれまでのあり方を問い直されるとき、そのような教えや問い直しは、一過性のものではなく、その他人が目の前からいなくなったり、極端に言えば、世界からいなくなったりしても、ふとした時に再開されることがある（例えば、ある先生の言っていたことが、聴いた当初はまったくわからなかったのに、何年かしてあるいは先生の没後に、実は重大なことだったのではないかと感じる時）。この意味では、「他人の理解」は、不断の自己の問い直しと一体をなすと言えよう。こうした「理解」およびその担い手たる「理性」の捉え直しがいかなる意味で伝統的哲学の継承ないし問い直しと言えるのかを⁴¹⁾、後期のレヴィナスによる理性概念の再検討とあわせて論ずることが今後のわれわれの課題となろう⁴²⁾。

注

*レヴィナスの著作の引用には、以下の略号を用いた。引用に際しては、拙訳を提示した。

Emmanuel Levinas TI: *Totalité et Infini*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961, Livre de poche. DL: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris: Albin Michel, 1963, Livre de poche. AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, Livre de poche. DQ: *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Paris: Vrin, 1998, Livre de poche. HS: *Hors sujet*, Montpellier: Fata morgana, 1987, Livre de poche.

- 1) 「主題化と概念化は、〈他者〉との平和ではなく、〈他者〉の除去ないし所有である」(TI 37)。
- 2) 「根底的な外部性への希求が本書を導くと共に、本書の理性の主知主義への忠誠 (fidélité à l'intellectualisme de la raison) を証示している」(TI 14)。
- 3) Cf. Robert Misrahi, *Qu'est-ce que l'éthique ?*, Paris: Armand Colin, 1997, pp. 150-151.
- 4) 『全体性と無限』における理性と意志の関係については、以下の拙論で論じた。「理性と意志——レヴィナス哲学における意志論」、『哲学』第 62 号、日本哲学会、2011 年所収。
- 5) 『存在するとは別のしかたで、あるいは存在することの彼方へ』(1974 年)においては、他人との「近さ」(proximité) と呼ばれる理性は、「思惟主体による意味の主題化に先立つ理性」(AE 259) とされ、「表象、知、演繹の〈理性〉」に対立するものとして描かれる (AE 259-260)。後期レヴィナスの理性概念の解釈については、斎藤慶典『レヴィナス——無起源からの思考』、講談社、2005 年、207 頁、211 頁参照。
- 6) « De la conscience à la veille. A partir de Husserl », in: *Bijdragen* n° 35, 1974, repris dans DQ.
- 7) 田口茂「覚醒する理性——レヴィナスとフッサールにおける認識と「倫理」——」、『フランス哲学思想研究』第 10 号、日仏哲学会、2005 年所収。
- 8) 無論、本論は、理性論の統一的解釈のための一つの基盤を提供するにとどまる。こうした解釈にあたって筆者は、レヴィナス哲学のいわゆる「ユダヤ的」要素を全面的に排除しようなどとは思わない。ただし、レヴィナスが伝統的哲学の問題系を深く理解し、再考している点が充分解明されない限りは、(レヴィナス自身が注意深い仕方、哲学的に定義し直している)「ユダヤ的」という形容辞を安易にレヴィナスの思想の説明に用いることは控えねばならないと考える。
- 9) « Il [langage] enseigne et introduit du nouveau dans une pensée ; l'introduction du nouveau dans une pensée, l'idée de l'infini – voilà l'œuvre même de la raison. L'absolument nouveau, c'est Autrui. Le rationnel ne s'oppose à l'expérimenté. L'expérience absolue, l'expérience de ce qui à aucun titre n'est a priori – c'est la raison elle-même. »
- 10) Cf. Catherine Chalié, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Paris: Albin Michel, 1993, p. 63.
- 11) ここで「伝統的理性論」と呼ぶのは、レヴィナスが『全体性と無限』第三部で引き合いに出すスピノザ、カント、ヘーゲルの底流をなすような理性についての考え方である。こうした個々の哲学者との詳細な比較については、稿を改めて論じたい。
- 12) われわれは、レヴィナスの「他者」をめぐる用語の使用を厳密なものと考え、l'Autre を「〈他者〉」(他人の他性)、Autrui を「〈他人〉」(〈他者〉として現れる他人)、autrui を「他人」(個々の具体的他人) と訳しわけける。
- 13) « Ethique et Esprit », in: *Evidences* n° 27, 1952, repris dans DL.
- 14) « Le langage agit sans être subi, même quand il véhicule un ordre. Raison et langage sont extérieurs à la violence. L'ordre spirituel, c'est eux ! Et si la morale doit véritablement exclure la violence, il faut qu'un

- lien profond rattache raison, langage et morale. »
- 15) レヴィナスのこうした区別は、エリック・ヴェイユによる暴力と言説 (discours) の区別を思い起こさせる。事実、レヴィナスは「倫理と精神」の脚注で (DL 20)、ヴェイユ『哲学の論理』(1950 年) の暴力と理性的言説の対置に多くを負っていることを認めている。そこでヴェイユは、言説の破壊や整合的でない言説、沈黙を暴力とみなし、個人の言説が非暴力的であるのは、それが絶対的に整合的な言説を目指す限りにおいてのみであると主張する (Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris: Vrin, 1950, p. 61; cf. p. 57)。しかしレヴィナスにとって、ヴェイユがこのうえない非暴力とみなす「絶対的に整合的な言説」は、それがこの整合性を中断し、本質的に不合理な「他者」を除去することに帰着する (TI 70) 限りで暴力にとどまる。暴力概念のこの過激なまでの拡張は、非暴力的と呼ばれる次元が正確にどこなのかを見極めることを可能にする。デリダは、こうした相違にもかかわらずレヴィナスとヴェイユが「暴力的なもの」と純粋な言語」というそれ自体は問われない区別を共有していると述べている (Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », in: *L'écriture et la différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, pp. 171-172, note. 1)。けれども、この診断はレヴィナスが単純に他人との対話を純然たる非暴力的関係とみなしたのではなく、身体的苦しみと他人との言語的関係の接点に暴力の存立を見てとっていた点 (TI 267) を看過していると思われる。
- 16) « La Transcendance des mots. A propos des Biffures », in: *Les temps modernes*, 1949, repris dans HS.
- 17) 「実際、音のうちには、そして聴取として理解された意識のうちには、視覚や芸術によってすでに完成された世界との断絶がある」 (HS 201)。
- 18) この区別の一つの由来は、「把握」 (comprehendere) しえない無限をいかに「知解」 (intelligere) しようかというデカルトの問いに見出される (Dan Arbib, « Levinas face à Descartes et Haïm de Volozine : synthèse ou opposition ? », in: Danielle Cohen-Levinas (éd.), *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas. Etudes et interprétations*, Paris: Hermann Editeurs, 2011, pp. 124-131)。Cf. René Descartes, *Principia philosophiae*, I, 19, in: Adam-Tannery (éds.), *Œuvres*, t.VIII, p. 12 : « Hocque satis certum & manifestum, iis qui Dei ideam contemplari summasque ejus perfectiones advertere sunt assueti. Quamvis enim illas non comprehendamus, quia scilicet est de natura infiniti ut a nobis, qui sumus finiti, non comprehendatur, nihilominus tamen ipsas clarius & distinctius quam ullas res corporeas intelligere possumus, quia cogitationem nostram magis implent, suntque simpliciores, nec limitationibus ullis obscurantur. »
- 19) 他人との関係を他人の言葉を「聴く」 (entendre) ことから捉えようとする傾向は、50 年代の草稿に一貫して見られる。Cf. Emmanuel Levinas, *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris: Grasset & Fasquelle/IMEC, 2009, pp. 83; 89.
- 20) 「他人を迎え入れること、この用語は能動性と受動性の同時性 (simultanéité d'activité et de passivité) を表現している [...]」 (TI 89)。
- 21) 「無限の観念を「受け取る」 (recevoir) 存在者は——「受け取る」というのは、その存在者が無限の観念を自己から引き出すことができないからだ——産婆術とは異なる仕方であられる存在者である」 (TI 223)。
- 22) 「理性的なものへの移行が脱個体化ではないのは、まさしくこの移行が言語活動であるから、つまり顔のうちで主体に語りかけ、人格的応答 (réponse personnelle) すなわちある倫理的行為のみを受けつける存在者への応答であるからだ」 (TI 242)。
- 23) マリオンに代表される「現れざるものの現象学」とレヴィナス哲学の決定的な相違について

ては、拙論「〈他人〉との対話と〈他者〉への愛——レヴィナス『全体性と無限』における「エロスの現象学」の位置づけ」、『フランス哲学・思想研究』第 17 号、日仏哲学会、2012 年所収、参照。

- 24) 「私の内なる〈他者〉の観念を越えて〈他者〉が現前する仕方 (manière) をわれわれは、実際、顔と呼ぶ」(TI 43)。
- 25) 「私に向かってきた顔の裸出性と、形態を通じて明らかにされる事物の開示との相違は、たんに二つの「認識」様態を分けるものではない。顔との関係は、対象認識ではない」(TI 72)。
- 26) 「現れは、露わにすると同時に隠してしまうのに対して、発話はずねに刷新されつつある全面的な率直さのうちで、どんな現れにも不可避的につきまとう隠れを克服する。まさにそのようにして、あらゆる現象に何らかの意味 (sens)、すなわち何らかの方向づけ (orientation) が与えられるのだ」(TI 100)。
- 27) 「真理を探究するために私は、すでに自らを保証している顔、その現前自体がいわば誓いの言葉であるような顔との関係を保持している。言語記号のやり取りであるどんな言語活動もこの原初的な誓いの言葉にすでに依拠している。言語記号は、誰かが他の人に何かを意味するという場におかれている。それゆえ、言語記号はすでに意味する者の真摯さ (authentification) を前提としているのだ」(TI 221)。
- 28) 実際『全体性と無限』では、自我が世界について語ることによってのみ他人に応答できること——「〔他人の〕顔を見ることは、世界について語ることなのだ」(Voir le visage, c'est parler du monde, TI 190)——が強調されている。
- 29) こうした解釈については、拙論「真理と実在——フッサールとレヴィナスにおける真理概念 (II)」(『現象学年報』第 28 号、日本現象学会、2012 年所収) 参照。
- 30) カントによる特徴づけ。檜垣良成「カントの理性概念——その二義性と Verstand との関係」、御子柴善之・檜垣良成編『現代カント研究 10 理性への問い』、晃洋書房、2007 年、20 頁。
- 31) 「人がその人の所作から (à partir de ses œuvres) 理解されるとき、その人は理解されるというよりも不意に捉えられる (surpris)。当人の生き方や仕事がその人を覆ってしまうのだ」(TI 194)。
- 32) 「絶対的に他である〈他者〉が現れる顔は、〈同一的なもの〉を否定したり、憶見や権威ないし超自然的な奇跡のように〈同一的なもの〉に暴力的に働きかけることがない」(TI 222)。
- 33) 「〔…〕〈他人〉との関係は、自我のうちにはなかったものを自我のうちに導き入れる。しかし私の自由に対するこの「作用」(action) は、〔自由に対する〕暴力や偶然性にまさに終止符を打ち、この意味においても、〈理性〉を創設するのだ」(TI 223)。
- 34) 道徳的要求という見地からなされる解釈については、Jean-Michel Salanskis, *L'émotion éthique. Levinas vivant I*, Paris: Klincksieck, 2006, 2011², p. 40 を参照。
- 35) 「殺人はなお、ある感性的な所与を対象とするが、それをわがものとすることで保留 (suspendre) ことができないような存在者の所与に直面しているのだ」(TI 216)。
- 36) 「私が迎え入れる顔が、〔私の存在が他人によって認められることで客観的な存在となるという意味とは〕異なる意味で私を現象から存在へと移行させる。すなわち対話において、私は〈他人〉による問いかけに身を晒し、応答が急務であること、現在の切っ先が、責任に対して私を生じさせる。責任ある者として私は、私の最終的な実在 (réalité) へともたられされているのだ」(TI 194)。
- 37) この論点の一端については、すでに以下の拙論で論じた。Shojiro Kotegawa, « Comment la

- subjectivité découvre-t-elle la quotidienneté ou l'universalité ? La question du « tiers » chez Levinas », in: *Cahier de CEM n°6*, Centres d'études multiculturelles de la maison du Japon, 2013.
- 38) 「対話」を特権視しているという批判に対しては、レヴィナスが、対話以外の他人の振舞いも他人から自我に発せられることで他人自身の表現となる可能性を否定せず、他人の発話がつねに自我の理解の問い直しを引き起こすとも考えていないことを指摘しておきたい。「〈他人〉のこの原初的表明 (manifestation originelle) がすでに生じている限りで、ある存在者が現前し自らを救援している限りで、言語的記号以外のあらゆる記号は言語活動の役割を果たすことができる。逆に発話自体もつねに、発話に割り当てられるべき〔聴き手による〕迎え入れを見出すわけではない。なぜなら発話は発話ならざるもの (non-parole) を伴い、用具、衣装、振舞いが表現するように表現しうるからだ」(TI 199)。
- 39) この意味でレヴィナスの哲学を「他者論」とは呼べない事情については、拙論「レヴィナスにおける他人 (autrui) と〈他者〉(l'Autre) ——『全体性と無限』による「暴力と形而上学」への応答」(『哲学』第 65 号、日本哲学会、2014 年刊行予定、所収) 参照。
- 40) レヴィナスの擁護者も含む多くの解釈者たちが考えるのとは異なり、「関係から免れている (s'absoudre de)」(TI 59; TI 243) と特徴づけられる「絶対的に他である」という性格は、自我とのいかなる関係性ももたないということの意味するのではない (cf. TI 25)。
- 41) レヴィナスの理性概念は、西洋哲学における logos の二つの受容の仕方、すなわち ratio と verbum のうち、「言葉となって (他人へと) 赴く」という点で verbum の伝統に属すると言うこともできるかもしれない。この意味でレヴィナスの理性概念の検討は、西洋哲学におけるロゴス概念の伝統および内実を問うという射程を有する。ロゴスに由来する二つの伝統については、坂部恵『モデルニテ・バロック 現代精神史序説』、哲学書房、2005 年、52-53 頁参照。こうした点については、秋保亘氏のご指摘に多くを負っている。
- 42) 本稿は、2012 年 10 月 27 日、三田哲学会 (於慶應義塾大学) において発表された原稿を改稿したものである。発表時および発表前後に貴重なお質問・ご意見を賜った諸氏、とりわけ斎藤慶典先生、納富信留先生、村山達也氏、秋保亘氏に深謝いたします。また、本稿は筆者が日本学術振興会特別研究員として文部科学省科学研究費 (特別研究員奨励費) の交付を受けて行った研究成果の一部である。

ENGLISH SUMMARY

'Understanding' of the Other Person: An Introduction to Levinas' Theory of Reason

KOTEGAWA Shojiro

What does 'an understanding of others' consist of? How can we understand others without reducing them to those that we do understand? This is the question that Emmanuel Levinas, a French philosopher, struggled to answer throughout his life. Focusing on his unusual notion of 'reason' in *Totality and Infinity* (1961), I try to clarify Levinas' thinking of 'an understanding of others'. To start with, having taken a look at some implications of his notion of 'reason', I examine why Levinas holds that 'reason' is the bearer of a relationship to others. Secondly, analyzing *Totality and Infinity*, I consider the possibility of understanding the other person without reducing them to those as we understand them. Finally, I try to demonstrate that Levinas' theory of reason is based on his theory of the other person (Autrui), but not that of the Other (l'Autre) which has been until now attributed to him.

Key Words: French philosophy, Emmanuel Levinas, Theory of reason, the other person, the Other